

Luís Cunha\*

A proposta de pensar e debater a lusofonia transporta consigo um conjunto de sinais diferentes, talvez mesmo contraditórios. Enquanto *conceito*, a ideia de lusofonia é suficientemente vaga para permitir leituras neutras e descomprometidas, mas se a considerarmos enquanto *projecto* deparamo-nos com um terreno denso e mesmo traiçoeiro. Facilmente se pode ver na lusofonia a actualização da retórica luso-tropicalista e devemos até admitir que exista entre nós quem a veja como categoria redentora da história de Portugal, ocupando, a esse título, o lugar que já foi do Quinto Império ou da Idade do Espírito Santo, por exemplo<sup>1</sup>. A um outro nível, talvez mais mundano, podemos, certamente, encontrar quem veja a lusofonia como forma de resistência à globalização, como se ela fosse, ou pudesse vir a ser, uma enseada tranquila nessa espécie de mar revolto da massificação cultural. É neste sentido que lusofonia parece configurar um território denso, excessivamente atravessado pela história e demasiado apelativo ao afecto.

Pela parte que me toca, não me vinculo a nenhum dos olhares que enunciei, nem a outro qualquer que veja na lusofonia um *projecto* substantivo, isto é, que pretenda definir um rumo e um ponto de chegada. Procurarei, se a imagem me é permitida, colocar-me do outro lado do espelho. O que me interessa, fundamentalmente, é a consideração do conceito enquanto *cosa mentale*, ou seja, como construção e representação, fenómeno cultural, portanto, que articula a palavra e o mundo. De

---

\* Antropólogo, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho.

<sup>1</sup> Com estas designações convoco aqui uma vasta genealogia de autores, que vai do padre António Vieira a Agostinho da Silva, mas que inclui também contributos tão diferentes como os de Bandarra ou Teixeira de Pascoaes (cf. *e.g.* Real, 1998).

alguma forma é o mundo imaginário da lusofonia que me interessa, sem que isto signifique qualquer desprendimento da realidade. Ao contrário, trata-se de um mundo tangível, na exacta medida em que a palavra constrói a coisa, quer dizer, na medida em que pela palavra se definem as fronteiras do mundo, sejam elas políticas, culturais ou económicas. Falar de fronteiras significa evocar a fluidez, mas também a negociação e a disputa. De facto, justamente na medida em que são fronteiras, ao mesmo tempo que separam, unem e articulam, por elas passando discursos de legitimação da ordem social tanto quanto do conflito. A ideia de lusofonia com que me proponho trabalhar remete, portanto, para um espaço de disputa, que sendo lugar de ideias e imaginários, não deixa de estar vinculado ao real, pois nele convergem diferentes projectos e objectivos. Se a metáfora do espelho serve, digamos então que é de um espelho fragmentado que se trata, não apenas porque no discurso e na prática política de cada país do universo lusófono se interpreta e se projecta de forma singular o conceito, mas também porque dentro de cada espaço nacional há que contar com distintas leituras, motivadas por diferenças étnicas, de classe, etc.

Uma interpretação dinâmica da ideia de lusofonia, como aquela que buscamos, apela à experiência do tempo. Podemos dizer de outra forma: a espessura histórica que a ideia de lusofonia transporta consigo, torna pertinente, só por si, olhar a experiência do passado para perceber o presente. Porém, não se trata apenas de trazer ao debate propostas congregadoras como, cada uma a seu modo, foram as de Gilberto Freyre ou Agostinho da Silva. É necessário perceber também de que forma, dentro de cada um dos espaços nacionais abarcados pela ideia de lusofonia, se foi construindo a nação<sup>2</sup>. Que dinâmicas a geraram, que forças e discursos foram mobilizados para garantir a sua legitimidade política, ou então, de que forma se criaram espaços de convergência entre

---

<sup>2</sup> Emprego aqui a ideia de “nação” no sentido em que Anderson (1983: 23) fala de “factor nacional” e “nacionalismo”, ou seja, como um artefacto cultural de um tipo especial.

os grupos sociais de forma a fazer emergir a representação viável de uma “comunidade imaginada” (Anderson, 1983)? Estas são apenas algumas das perguntas pelas quais deve passar o debate da lusofonia, sob pena de ficarmos prisioneiros de um presente demasiado plano, sem espessura, tecido na retórica pragmática dos projectos económicos comuns ou das intenções desenvolvimentistas.

A realidade contemporânea, marcada pela fácil circulação de mercadorias, pessoas e ideias, configura uma situação onde se cruzam sinais e sentidos distintos. Aquilo a que habitualmente se chama globalização facilmente é apontada como ameaça de descaracterização das velhas identidades nacionais – que, ao fim de dois séculos de naturalização do seu sentido, se julgaria serem mais sólidas do que na verdade se revelam – e também, de outra forma, de qualquer projecto lusófono que tenha como pilar a partilha de valores culturais. Num mundo de fronteiras fluidas, homogeneização e heterogeneização cultural devem ser vistas como duas faces da mesma moeda. Se, por um lado, o mundo se vem transformando numa enorme metrópole que consome os mesmos produtos e ideias, a sua incorporação não se faz sem que eles se modifiquem. Ou seja, o processo hermenêutico não pode fazer-se senão com a cultura local e desse ponto de vista também a globalização implica heterogeneidade. O que sobra, então, num mundo em que o capital não conhece fronteiras, em que o acontecimento se tornou global, em que a circulação de pessoas - turistas, trabalhadores, refugiados - se tornou banal? Como pensar, num mundo como este, a experiência da localidade, entendendo por tal a experiência de vida num espaço e num tempo específicos, que nos pertencem e ao mesmo tempo nos transcendem? Entre a localidade e o mundo, tal como entre o indivíduo e instâncias colectivas amplas, como o Estado, existem outros patamares de referência. Se quisermos, outros mundos imaginários que dão sentido e consistência aos

laços sociais, mundos onde se constrói a história, mas onde, também, se sedimentam as memórias colectivas. É neste ponto que reencontramos a lusofonia e os seus discursos.

## **ETNOPAISAGENS E LITERATURA LUSÓFONA**

Arjun Appadurai, numa obra em que reflectiu sobre a modernidade e a globalização, utiliza a ideia de paisagem como sufixo para caracterizar os fluxos globais que marcam a contemporaneidade. Fala, assim, de etnopaisagens, de mediapaisagens, de tecnopaisagens de financiopaisagens e de ideopaisagens (Appadurai, 1996: 50), neologismos com os quais pretende dar conta da fluidez e da irregularidade desses fluxos. A ideia de *paisagem* a que recorre remete para uma espécie de visão caleidoscópica, pois as construções que analisa devem ser profundamente perspectivadas, ou seja, inflectidas pela localização histórica, linguística e política dos diferentes actores sociais. Esta tentativa de dar conta da dinâmica social do mundo contemporâneo interessou-me particularmente quando reflectia sobre a lusofonia, por ver nela um instrumento capaz de possibilitar uma fuga à tentação de uma certa simplificação ou mesmo essencialização do objecto.

Nesta comunicação não pretendo mais do que dar um pequeno contributo para o deslindar dessa teia de significações em que vejo enredada a ideia de lusofonia. Uma maior ambição seria aqui totalmente deslocada, pelo que considero útil sublinhar a ideia de que este trabalho deve ser entendido mais como começo do que como ponto de chegada. Em concreto, propus-me trabalhar em torno da ideia de etnopaisagem, desvirtuando, até certo ponto, a proposta de Appadurai, mas mantendo dela o que me parecia mais profícuo para uma abordagem antropológica do tema da lusofonia. O meu

ponto de partida, pode dizer-se, foi a inevitável dialéctica entre identidade e distinção, sem a qual não me parece possível pensarmos a lusofonia enquanto categoria referencial. Ainda que remotamente, estava na minha cabeça o velhíssimo debate entre o universalismo racionalista das Luzes e o culto do particularismo dos românticos, sendo ambos os contributos, cada um a seu jeito, alicerces fundamentais do moderno Estado-Nação. Bem sei que estas são contas antigas, mas, na verdade, o balanceamento entre o que o nos une e o que nos separa não deixou de ser um operador fundamental do nosso quotidiano, constituindo-se, por isso mesmo, em peça fundamental também para o debate da lusofonia.

Esse conceito de etnopaísagem que me seduziu, vi-o eu como um caminho para a compreensão dos mecanismos de afirmação de identidades e de distinções, quer dentro do espaço lusófono, quer deste em relação ao exterior. Dizendo de outra forma, o que motivava esta minha abordagem era perceber como se constrói uma etnopaísagem convincente, que nos faça *acreditar*, isto é, que configure as fronteiras culturais nas quais nos movemos. Evidentemente que para esta demanda existem vários caminhos e várias respostas. Nem podia ser de outra forma, já que aquilo a que podemos chamar etnopaísagem tem várias instâncias, lugares e agentes de produção, tal como tem, de resto, diferentes receptores e diferentes condições de recepção. Pela minha parte, quis apenas considerar uma fatia específica deste todo complexo e essa fatia foi a literatura. Quis deixar de lado, nesta ocasião, um conjunto de fontes extremamente relevantes, que têm sido trabalhadas de várias formas e a que eu próprio, noutras ocasiões, dediquei alguma atenção. Falo, concretamente, dos contributos ensaísticos de autores como Gilberto Freyre ou Jorge Dias, entre tantos outros. Desta vez quis seguir um caminho diferente, desde logo mais arriscado, até porque a minha relação com a literatura sempre foi, e continua a ser, uma relação mais de fruição que de trabalho.

Devo dizer, todavia, que esta não foi uma escolha acidental. Entendo que os territórios menos vigiados política e academicamente, como até certo ponto acontece com a literatura, são bastante promissores de um ponto de vista analítico<sup>3</sup>. Não ignoro, naturalmente, que os chamados estudos culturais produziram uma espécie de esbatimento das fronteiras entre géneros e não me esqueço do fascínio que as correntes pós-modernas descobriram no discurso e no texto. Apesar de tudo, parece-me que no campo científico em que me insiro, a antropologia, não vem sendo dada a devida atenção à literatura, enquanto espaço de representação identitária, nomeadamente no que diz respeito à lusofonia. Tentando formular esta questão enquanto hipótese, pode dizer-se que tentei testar o seguinte: se a literatura constituiu ao longo dos anos um espaço que reflectiu uma temporalidade específica, e com ela a dinâmica do discurso social e político, então podemos esperar encontrar aí configurações plásticas e retóricas identitárias que reflectam aquilo a que vimos chamando etnopaisagem<sup>4</sup>.

A constituição de um *corpus* analítico consistente e coerente para objectivos tão amplos como aqueles que acima sugerimos, só pode ser conseguida gradualmente, procurando dar resposta, a cada momento, a questões específicas. Nesta fase, guiaram-me dois critérios fundamentais: trabalhar sobre obras que podem considerar-se indiscutíveis, enquanto peças sedimentadas na história da literatura em língua portuguesa, ou pelo menos na dos respectivos países e convocar textos que remetessem de forma clara para modos de leitura e interpretação das identidades nacionais. Importa deixar aqui uma nota que remeta para a espessura histórica do conceito de lusofonia.

Para dizer que considero decisivo, pelo menos em relação a este projecto e ao modo

---

<sup>3</sup> Entendimento que assenta na ideia de que é possível “leer, en la literatura, problemas que van más allá de la mera textualidad literaria. La literatura se convierte, así, solo en uno de los espacios en los que investigar la incidencia de movimientos culturales” (Garramuño, 1997: 20).

<sup>4</sup> Na pluralidade de discursos que circulam numa sociedade verificam-se diferentes tons na consideração das eventuais diferenças étnicas que a constituem. São estas diferenças que tornam a literatura num campo atractivo do ponto de vista analítico: “Há, por exemplo, diferenças marcantes entre os discursos que tentam sistematizar o racismo, como os da antropologia física, e os sem dúvida imprecisos, e muitas vezes contraditórios, que falam menos do racismo do que «o mostram»” (Crapanzano, 2002: 446).

como nele me posiciono, o desenvolvimento de uma forte articulação entre Antropologia e História. Bem sei que este intento não é coisa nova, mas a verdade é que falta aprofundar conexões que nos permitam esboçar uma genealogia do presente suficientemente sólida e consistente. O tempo de produção dos textos literários analisados e o contexto social e político que os enquadra são, por isso, fundamentais, merecendo uma análise mais cuidada que aquela que lhe é dispensada nesta ocasião. Do mesmo modo, será indispensável chamar à colação textos de outra natureza, diversificando dessa forma o *corpus* analítico. Estou consciente do carácter fragmentário da presente abordagem, que não pretende ser mais, afinal, que um texto exploratório, que exige sequência e desenvolvimento.

Foram quatro os textos que trabalhei e de que me proponho agora dar conta. São textos bastante diferentes entre si, embora estejam unidos pelo critério da relevância literária e também, mas isto era um pressuposto de partida, pelo que nos oferecem do ponto de vista da configuração de uma etnopaisagem. Ordenados cronologicamente, os textos são: *Iracema*, de José de Alencar (1865), *Sertões*, de Euclides da Cunha (1902), *Macunaíma, o herói sem nenhum carácter*, de Mário de Andrade (1928) e *A Jangada de Pedra*, de José Saramago (1986)<sup>5</sup>. É bastante diferente a paisagem étnica que cada um destes trabalhos nos oferece<sup>6</sup>. O modo como nos textos brasileiros estudados se pensa o Brasil e a identidade do seu povo é particularmente sugestiva por remeter para o debate da integração racial, a partir da matriz mítica das três “raças” constituintes do Brasil (cf. Da Matta, 2001: 149). O texto de Saramago, por seu turno, interessou-me aqui por uma

---

<sup>5</sup> Este primeiro *corpus* analítico não inclui nenhum autor africano ou timorense por razões que decorrem apenas da fase em que esta investigação se encontra.

<sup>6</sup> Por *paisagem*, convém precisar, entendo aqui o material de construção de “mundos imaginados, isto é, os múltiplos universos que são constituídos por imaginações historicamente situadas de pessoas e grupos espalhados pelo globo” (Appadurai, 1996: 51).

outra razão, exactamente a da transfiguração utópica do espaço e da sociedade, através de uma espécie de reescrita do mito lusófono, no caso transformado em ibérico, da Lusitânia como centro de um mundo alternativo ao dominante.

### **IRACEMA, A VIRGEM DE LÁBIOS DE MEL: O OLHAR ROMÂNTICO SOBRE O ÍNDIO**

*Iracema* – anagrama de América - é a expressão clara de um indianismo romântico<sup>7</sup>. A imagem do índio que nos é mostrada é bastante positiva, fazendo-o emergir como elemento referencial para pensar a identidade brasileira. É justamente esta a matriz da literatura romântica, que procura “dar uma especificidade ao ser nacional, tomando como eixo central a figura do índio, ainda que idealizado” (Oliveira, 2001: 192)<sup>8</sup>. Esta valorização do índio não depende sequer da sua associação aos colonizadores portugueses, pois os tupinambás, que em *Iracema* são apresentados como aliados dos franceses, não são «contaminados» pelo carácter negativo atribuído aos seus aliados<sup>9</sup>. Mas quais são, afinal, os elementos fundamentais da imagem do índio, tal como é apresentado em *Iracema*? Fundamentalmente um carácter recto e leal, alicerçado numa conduta rígida e na conformação a uma ética bem definida. De alguma forma, é como se o ideal medieval, tão do agrado do movimento romântico, se expressasse nos

---

<sup>7</sup> José de Alencar (1829-1877) é autor de uma trilogia de romances “indianistas”: além de *Iracema*, *O Guarani* e *Ubirajara – lenda tupi*. O olhar romântico, como veremos a partir de *Iracema*, é bem evidente neste autor, mas para lá deste aspecto, a sua obra parece ser “um retrato fiel da sua posição política e social: grande proprietário rural, político conservador, monarquista, nacionalista exagerado e escravocrata” (Nicola, 2003: 165).

<sup>8</sup> A idealização fica bem evidente quando contrapomos esta valorização à realidade demográfica dos índios brasileiros: de cerca de 360 mil na altura da independência, restavam cerca de 100 mil em 1900 (cf. Bennassar & Marin, 2000: 479).

<sup>9</sup> Note-se que a classificação de bons e maus indígenas pode, noutros contextos, depender fortemente das alianças. Por exemplo, este critério verifica-se com nitidez na representação do negro na banda desenhada portuguesa dos anos 60, na qual a fidelidade aos portugueses era condição de «civilização», enquanto a aliança com estrangeiros conferia aos africanos o estigma do selvagismo (cf. Cunha, L. 1995: 104).



nativos daquelas terras tropicais recentemente independentes<sup>10</sup>. É graças a esta projecção, simultaneamente anacrónica e etnocêntrica, que os índios podem desempenhar o papel de catalizadores de uma identidade em formação. Até certo ponto este é um caminho óbvio: o Brasil independente exige distanciamento em relação à matriz europeia da sua identidade e, permanecendo desvalorizada e incapaz de contribuir para uma identidade positiva a sua componente africana, só o índio, convenientemente idealizado, pode desempenhar um papel referencial.

Ao ideal romântico de *Iracema* não falta, naturalmente, um pungente caso de amor. Ele é mesmo o elemento central da história, sendo os dois jovens apaixonados que estabelecem as pontes entre os vários grupos envolvidos, marcando dessa forma o desenrolar da narrativa. Poti, um índio *pitiguara*<sup>11</sup>, um grupo inimigo dos *tabajaras* a que pertence Iracema, tem uma relação de grande proximidade com o português Martim, o apaixonado da jovem índia. Os conflitos entre os dois grupos eram já frequentes, mas naquela ocasião a motivação para um novo enfrentamento adveio da relação proibida entre Martim e Iracema. Do mesmo modo, a guerra entre os pitiguaras e os tupinambás surge, também ela, mediada pela presença dos brancos: os segundos são aliados dos franceses e é nessa condição que enfrentam os pitiguaras, amigos do português Martim. Finalmente, no desenlace da história, já após a morte de Iracema, é de novo Martim a operar a relação entre brancos e índios, no caso através da implantação de uma missão em território pitiguara.

---

<sup>10</sup> Esta associação é notada também por Sérgio Buarque de Holanda (1936: 42): “escritores do século passado, como Gonçalves Dias e Alencar, iriam reservar ao índio virtudes convencionais de antigos fidalgos e cavaleiros, ao passo que o negro devia contentar-se, no melhor dos casos, com a posição de vítima submissa ou rebelde”. Também Gilberto Freyre (1933: 22), quando compara as índias às mouras encantadas do imaginário europeu, segue este caminho: “estas tinham também os olhos e os cabelos pretos, o corpo pardo pintado de vermelho, e, tanto quanto as nereidas mouriscas eram doidas por um banho de rio onde se refrescasse a sua ardente nudez e por um pente para pentear o cabelo. Além de que, eram gordas como as mouras. Apenas menos ariscas: por qualquer bugiganga ou caco de espelho se estavam entregando de pernas abertas, aos «caraíbas» gulosos de mulher”.

<sup>11</sup> Uso a grafia empregue por José de Alencar, mas o termo que hoje prevalece é *potiguara*, reportado a um grupo indígena do litoral de Paraíba.

A distância cultural, bem como a possibilidade de assimilação e miscigenação, estruturam a narrativa de Alencar. O amor de Iracema pelo português Martim é um amor impossível, mas não propriamente pela diferença racial, nem sequer por um eventual sentimento de superioridade do europeu face ao índio. O que sucede é que Iracema, filha do *pajé* da tribo, conhece o segredo de uma bebida sagrada usada nos rituais, facto que lhe confere um estatuto particular e impede a sua relação com alguém estranho ao grupo. A força do amor acaba, todavia, por vencer as restrições e de tal forma isso ocorre que não só Iracema se entrega a Martim, como acaba mesmo por trair os seus, admitindo, inclusive, matar o seu irmão para proteger o português. Até certo ponto o movimento de assimilação é mútuo, pois se Iracema abdica do seu grupo quando escolhe Martim, também este cumpre os rituais que fazem dele um guerreiro pitiguara, participando, dessa forma, da identidade dos índios que o acolhem. O paralelismo é, porém, ilusório. O sentido daquela relação é inequívoco e nem o filho de Iracema e Martim pode reequilibrar as forças. As palavras do velho chefe pitiguara, Batuireté, que Martim visita acompanhado do filho, são elucidativas: “Tupã quis que estes olhos vissem antes de se apagar, o gavião branco junto da narceja”. Na interpretação do próprio autor, Martim é o gavião e o seu filho a narceja, ficando dessa forma profetizada a destruição da “raça” índia pelos brancos (cf. Alencar, 1865: 54).

A história de amor não tem um final feliz, antes soçobra à tragédia tão ao gosto do romantismo. Todavia, neste caso, tudo aquilo que separa culturalmente Iracema de Martim contribui para o desenlace. A jovem índia angustia-se quando percebe que Martim sente saudades da sua terra natal e dos seus iguais, mas a angústia chega também ao português quando percebe que não pode corresponder ao que Iracema pretende. A situação resolve-se de uma forma trágica mas de certa forma apaziguadora, pois vem repor ordem na desestabilização gerada pela chegada de Martim. Pouco depois

de gerar um filho, Iracema morre e Martim acaba por regressar a Portugal. Já antes os franceses, aliados aos tupinambás, haviam sido derrotados, pelo que a ordem nativa, chamemos-lhe assim, parece restaurada. Porém, já nada pode voltar a ser o que fora. Não só porque existe um filho, como prova e expressão do contacto, como Martim acaba por regressar, empreendendo então a inevitável obra civilizadora e evangélica:

Muitos guerreiros de sua raça acompanharam o chefe branco para fundar com ele a mairi [cidade] dos cristãos: Veio também um sacerdote, de negras vestes, para plantar a cruz na terra selvagem. Poti foi o primeiro que ajoelhou aos pés do sagrado lenho; não sofria ele que nada mais o separasse do seu irmão branco. Deviam ter ambos um só deus, como tinham um só coração (Alencar, 1865: 44).

Embora evocado na sua qualidade de habitante primitivo da América e, desse ponto de vista, como possuidor de uma identidade primordial e valorizada, em *Iracema* o estatuto do índio está eivado de ambiguidade. Martim, o único branco que tem uma existência efectiva no romance, é apresentado num plano de igualdade com Poti, o guerreiro Pitiguara: “Os dois irmãos encostaram a fronte na fronte e o peito no peito, para exprimir que não tinham mais que uma cabeça e um coração” (Alencar, 1865: 25). Apesar disso, as regras e o sentido daquele encontro de culturas é sempre claro: é Iracema quem deixa os seus, tal como é o cristianismo o espaço em que, no final, a integração pode ser feita. Quando ao africano, tudo o que temos é uma ausência, como se simplesmente não fizesse parte da paisagem étnica brasileira<sup>12</sup>.

## PROFETAS, REBELDES E CABOCLOS NA GUERRA DE CANUDOS

---

<sup>12</sup> A luta pela independência nas colónias americanas deixou de lado, quase sempre, os escravos negros, ou mesmo aqueles que já se tinham libertado dessa condição (cf. Anderson, 1983: 80).

O livro de Euclides da Cunha (1866-1909) é mais complexo e merece uma análise profunda que não farei nesta ocasião. Deve notar-se, desde logo, que não estamos aqui perante um romance, como *Iracema*, mas ante um relato realista, quase jornalístico<sup>13</sup>, de uma campanha militar (1896-97) que coloca de um lado o exército regular e do outro uma população agitada pelas ideias messiânicas de António Conselheiro, que puseram o sertão a ferro e fogo<sup>14</sup>. Deixarei de lado, nesta ocasião, a articulação entre acção política e messianismo, de resto muito interessante também do ponto de vista antropológico, para me centrar num ponto específico do trabalho de Euclides da Cunha, aquilo a que podemos chamar o olhar racista<sup>15</sup>. Deve notar-se, antes de mais, que o enquadramento literário e político se tinha já modificado relativamente a *Iracema*. Do ponto de vista cultural, o romantismo dera lugar ao pré-modernismo, ou seja, a um conjunto de autores que, “não sendo ainda modernos, já promovem rupturas com o passado” (Nicola, 2003: 248). Do ponto de vista político, as quatro décadas que medeiam entre *Iracema* (1865) e *Os Sertões* (1902), transportaram consigo mudanças extremamente significativas: “As batalhas simbólicas, após a proclamação da República, envolveram a mudança de símbolos nacionais, a criação de novos heróis e a elaboração de novos mitos de origem” (Oliveira, 2001: 193). De alguma forma, esta revisão de símbolos e heróis, está presente na interpretação dos acontecimentos de Canudos feita por Euclides da Cunha.

---

<sup>13</sup> Foi na qualidade de correspondente do jornal *O Estado de São Paulo* que Euclides da Cunha conheceu a realidade de Canudos, local onde ocorrem os acontecimentos descritos.

<sup>14</sup> Canudos não era senão uma fazenda abandonada no sertão da Baía, mas após a instalação de António Conselheiro tornou-se numa verdadeira cidade, chegando a albergar entre 15 e 25 mil habitantes. O discurso anti-republicano e, mais ainda, a visão messiânica e as propostas utópicas de Conselheiro, suscitaram uma forte reacção do governo brasileiro, que se traduziu em quatro campanhas militares, a última das quais, a única vitoriosa, envolveu cerca de dez mil soldados e artilharia pesada.

<sup>15</sup> Questão bastante central no Brasil da viragem do século: “No Brasil do fim do século XIX que mal acaba de sair da escravatura, por falta de um gesto colectivo que permita a identificação do povo e da nação, a questão da identidade nacional cristaliza-se sobre o tema da raça. E é através desta grelha exclusiva que muitos pensadores sociais se esforçam por interpretar a «nação em formação»” (Bennassar & Marin, 2000: 479).

Se, em *Iracema*, José de Alencar ignora o negro, sugerindo uma identidade brasileira constituída pela junção, algo idealizada, de índios e brancos, *Os Sertões* colocam no centro do debate o Brasil das três “raças” e suas combinações. Para o autor, a questão da miscigenação coloca-se como um problema grave e de difícil resolução: “Não temos unidade de raça. Não a teremos, talvez, nunca” (Cunha, E., 1902: 149). É certo que o pessimismo ante o processo de miscigenação pode não ser absorvente, como defende Gilberto Freyre (cf. Coutinho, vol. II 1995: 56) conduzindo mesmo a alguma contradição no pensamento de Euclides da Cunha. Todavia, apesar das nuances, a rejeição do princípio parece inequívoca: “De sorte que o mestiço – traço de união entre as raças, breve existência individual em que se comprimem esforços seculares – é quase sempre um desequilibrado” (Cunha, E., 1902: 176). O seu espírito positivista encontrou, em autores como Raimundo Nina Rodrigues, argumentos acerca das “taras da mestiçagem” e de como este processo era responsável por epidemias, gerando a “degradação das populações híbridas” (cf. Bennassar & Marin, 2000: 481). Ainda assim, a realidade do sertão e as características do conflito que descreve levam-no a matizar o carácter genericamente negativo do processo de miscigenação. Se por um lado resulta daqui ambiguidade e contradição na sua argumentação, por outro, é-nos revelado um autor atento à realidade concreta e disponível para reformular convicções.

Na verdade, essa reformulação sucede também na interpretação política. Se no começo viu Canudos apenas como um foco monárquico, o conhecimento da realidade fê-lo perceber “que não se tratava de uma luta por um sistema de governo, mas sim contra uma estrutura que já se arrastava por três séculos” (Nicola, 2003: 253). A nobreza que Alencar descobriu no índio parece transferir-se aqui para o sertanejo. Uma nobreza rude, mesmo embrutecida, mas feita de autenticidade e genuinidade:

Ora os nossos rudes patrícios dos sertões do norte forraram-se a esta última [civilização]. O abandono em que jazeram teve função benéfica. Libertou-os da adaptação penosíssima a um estádio social superior, e, simultaneamente, evitou que descambassem para as aberrações e vícios dos meios adiantados” (Cunha, E., 1902: 178).

Não podemos deixar de ver aqui a sombra dessa procura da “autenticidade nacional” empreendida pela etnografia oitocentista<sup>16</sup>. Evidentemente que os planos são bem diferentes. Se, a propósito de uma realidade social como a portuguesa, se pode projectar a ideia de homogeneidade cultural e, através dela, postular uma identidade nacional coesa, um artifício semelhante dificilmente é aplicável a um contexto como o Brasil. Para Euclides da Cunha, o sertanejo é a representação possível, não de uma identidade nacional, mas de uma nação racialmente descaracterizada.

Aquilo a que por vezes se chama “visão derrotista” do Brasil (Matta, 2001: 151), resultante do hibridismo ou mestiçagem<sup>17</sup>, está bem presente na leitura da realidade brasileira feita em *Os Sertões*. A paisagem étnica que Euclides da Cunha descobre, é complexa e, sobretudo, problemática: “Não temos unidade de raça. Não a teremos, talvez, nunca” (Cunha, E., 1902: 149)<sup>18</sup>. A “mistura de raças” é vista como inevitável, mas prejudicial, pelo menos na maioria dos casos:

A mestiçagem extremada é um retrocesso. O indo-europeu, o negro e o brasílioguarani ou o tapuia, exprimem estádios evolutivos que se fronteiam e o cruzamento, sobre obliterar as qualidades proeminentes do primeiro, é um estimulante à revivescência dos atributos primitivos dos últimos (Cunha, E., 1902: 176).

---

<sup>16</sup> Veja-se, para o caso português, o que nos diz Pina Cabral (1991: 16): “Deverá ser entre «o povo», e não entre as classes urbanas no poder, que se poderá encontrar a «autenticidade nacional»”.

<sup>17</sup> Para a discussão destes conceitos cf. Almeida, 2001.

<sup>18</sup> Um outro texto de Euclides da Cunha é ainda mais claro: “Falta-nos integridade étnica que nos aparelhe de resistência diante dos caracteres de outros povos (...) o caso específico do Brasil exige ainda medidas que contrapesem ou equilibrem a nossa evidente fragilidade de raça ainda incompleta, com a integridade absorvente das raças já constituídas (cit. in Coutinho, vol. I, 1995: 39).

Dentro deste quadro, porém, existem nuances que é necessário considerar. Euclides da Cunha atribui grande importância ao meio natural em que os povos habitam e este factor é relevante para perceber a situação particular da mestiçagem no sertão: “O sertanejo é, antes de tudo, um forte. Não tem o raquitismo exaustivo dos mestiços neurasténicos do litoral” (Cunha, E., 1902: 179).

Numa paisagem étnica complexa, como a sertaneja, as suas componentes são diferentemente valorizadas. Se n’*Os Sertões* não encontramos o olhar romântico com que José de Alencar descreveu o índio, a verdade é que a componente *nativa* continua a ser valorizada relativamente ao africano. Voltemos à questão das «três raças». Deve notar-se, em primeiro lugar, o modo como se atribui características negativas ao «ramo africano»: “os atributos preponderantes do *homo afer*, filho das paragens adustas e bárbaras, onde a selecção natural, mais do que em quaisquer outras, se faz pelo exercício intensivo da ferocidade e da força” (Cunha, E., 1902: 146). Em contraponto, aquilo a que chama o factor aristocrático da *gens* brasileira, o português, é valorizado, sobretudo pela componente intelectual, a que atribui origem celta. Do terceiro vector o autor sublinha sobretudo a sua autonomia racial mas também cultural do “*homo americanus*” face ao “grande viveiro da Ásia Central” (Cunha, E., 1902: 146). A mistura destas três componentes não produziu uma unidade, mas antes um conjunto de variações complexas. Estas variações dependem de vários factores, entre os quais as condições naturais e é neste ponto que os sertões se tornam uma revelação para Euclides da Cunha. É que

no sertão a integridade orgânica do mestiço desponta inteiriça e robusta, imune de estranhas mesclas, capaz de envolver, diferenciando-se, acomodando-se a novos e mais altos destinos, porque é sólida a base física do desenvolvimento moral ulterior (Cunha, E., 1902: 179).

Não vamos ao ponto de dizer que o caboclo surge em *Os Sertões* como o lugar de encontro da diversidade brasileira e, dessa forma, a “raça” mais viável num país sem unidade de “raça”. Ainda assim, é um mestiço prometedor, a tal ponto que a guerra de Canudos deixa de ser vista apenas como imposição da razão republicana, para passar a ser encarada como um ataque “a fundo [à] rocha viva da nossa raça” (Cunha, E., 1902: 594).

### **MACUNAÍMA, HERÓI SEM CARÁCTER: MODERNISMO E IDENTIDADE BRASILEIRA**

Em *Macunaíma*, Mário de Andrade (1893-1945) reconduz-nos à questão étnica e à discussão da especificidade brasileira. Num prefácio, que acabou por ficar inédito, escreveu:

O que me interessava no Macunaíma foi incontestavelmente a preocupação em que vivo de trabalhar e descobrir o mais que possa a entidade nacional dos brasileiros. Ora depois de pelejar muito verifiquei uma coisa que parece certa: o brasileiro não tem carácter (...) e com a palavra carácter não determino apenas uma realidade moral não, em vez entendo a entidade psíquica permanente, se manifestando por tudo, nos costumes na acção exterior no sentimento na língua na História na andadura, tanto no bem como no mal (Andrade, 1928: 10).

Podemos discutir até que ponto esta “falta de carácter” é sobreponível à falta de unidade de raça denunciada por Euclides da Cunha. O ponto de partida é sem dúvida o mesmo, mas é bem diferente o modo de encarar a questão. Integrado no movimento modernista brasileiro, por alguns considerado mesmo o seu papa (Nicola, 2003: 300), Mário de Andrade faz sobretudo o elogio da mestiçagem. As diferenças estilísticas e da intencionalidade da escrita são também relevantes para perceber Macunaíma. Não estamos perante um visão idealizada do nativo brasileiro, como em *Iracema*, nem



perante um livro-tese, como, em boa medida, acontece com *Os Sertões*. Na verdade, é mais um contraponto que se verifica. Se a índia Iracema é apresentada como “a virgem dos lábios de mel” (Alencar, 1895: 7), Macunaíma é caracterizado pela fealdade: “Era preto retinto e filho do medo da noite (...) uma criança feia” (Andrade, 1928: 17). Por outro lado, enquanto Euclides da Cunha se afadiga procurando mostrar um problema e sugerir soluções, Mário de Andrade tem objectivos mais modestos: “porém nem tive intenção de fazer um livro importante de psicologia racial não. Fiz o que me vinha na cabeça unicamente me divertindo e nada mais” (cit. in Lopez, 1988: 395).

Esta confissão de Mário de Andrade não obsta a um evidente interesse pela *natureza* do brasileiro: “O que procurei caracterizar mais ou menos foi a tal falta de carácter do brasileiro” (cit. in Lopez, 1988: 395). Desta forma, o confronto com a diferença cultural torna-se a questão central em *Macunaíma*. De um lado o mato virgem que viu nascer o herói, do outro a cidade de São Paulo, domicílio da Máquina; de um lado as Amazonas a quem Macunaíma escreve, do outro o estilo extremamente rebuscado, mesmo pedante, dessa missiva. O tema da miscigenação não surge como um problema a que importaria dar resposta, mas como expressão de um Brasil à espera de realização<sup>19</sup>. A miscigenação apresenta-se, então, como uma espécie de qualidade intrínseca e surpreendente. Macunaíma nasce preto retinto apesar de ser filho de índia e o seu próprio filho nasce encarnado e de cabeça achatada. Estas variações parecem mostrar que não existe uma barreira entre as “raças”, sendo a partir dessa ausência de barreiras que o brasileiro deve ser pensado. Em relação aos outros textos que aqui analisei, só em *Macunaíma* encontramos, verdadeiramente, a presença das três “raças” com que se pensa a identidade brasileira, pois em *Iracema* os negros são inexistentes e em *Os Sertões* é claramente apagada a sua contribuição para a mestiçagem sertaneja.

---

<sup>19</sup> É isso mesmo que Mário de Andrade afirma em carta que dirige a Manuel Bandeira: “Minha obra toda badala assim: Brasileiros, chegou a hora de realizar o Brasil” (cit. in Nicola, 2003: 300).

Existe um episódio em *Macunaíma* que ilustra simbolicamente a relativização da identidade “racial”. Trata-se do momento em que Macunaíma, o índio tapanhumas<sup>20</sup>, nascido preto retinto, vira branco. Sucedeu num dia de calor, em que ele foi tomar banho numa cova cheia de água encantada: “Quando o herói saiu do banho estava branco, loiro e de olhos azuizinhos, água lavara o pretume dele” (Andrade, 1928: 50). Os seus irmãos tentaram fazer o mesmo, mas com menos sorte: o primeiro apenas ficou “cor de bronze novo” e o outro, que apenas dispunha de uma réstia de água, conseguiu apenas aclarar a planta dos pés e a palma das mãos. O ideal de unidade cuja impossibilidade tanto preocupava Euclides da Cunha, é aqui subvertido, pois é da unidade que se parte para chegar à diversidade. Os três irmãos perdem a identidade de selvagens tapanhumas com que nasceram, para ficarem “um louro um vermelho outro negro” (Andrade, 1928: 51), dando expressão, dessa forma, às três raças fundadoras da identidade brasileira<sup>21</sup>.

Existem dois outros níveis de leitura do texto *Macunaíma* que são relevantes para o que nos ocupa, ou seja, para o modo como o autor interpreta a etnopaísagem brasileira. Por um lado a questão da modernidade *versus* tradição, que é um tema forte, direi mesmo central, em toda a obra. Sobre este tema não farei senão uma breve nota, para assinalar o permanente balanço entre aprendizagem e rejeição, talvez pudesse dizer-se entre assimilação e autenticidade, em que vive Macunaíma:

A inteligência do herói estava muito perturbada. As cunhas [mulheres jovens] rindo tinham ensinado pra ele que o sagui-açu não sagui, não, chamava elevador e era uma máquina. De-manhãzinha ensinaram que todos aqueles piados berros

---

<sup>20</sup> O termo “tapanhuma” já contém em si uma forte ambiguidade, já que tanto designa uma tribo lendária pré-colombiana, como os negros africanos que se refugiavam na selva (cf. Lopez, 1988: 460). Todavia, a base etnográfica, ou pelo menos a fonte de inspiração a que recorre Mário de Andrade é bastante objectiva. Trata-se da descrição das lendas dos índios Taulipang e Arecuná feita pelo naturalista alemão Koch-Grünberg (Andrade, 1928: 11).

<sup>21</sup> Sobre a relação entre negros e índios em regiões remotas do Brasil e correspondente miscigenação, que pode estar por detrás da cor de pele de Macunaíma, cf. Gomes, 2002.

cuquiadas sopros roncros esturros não eram nada disso não, eram mas cláxons campainhas apitos buzinas e tudo era máquina (Andrade, 1928: 53).

Porém, esta aprendizagem acelerada feita na cidade não o converte: “Os homens é que eram máquinas e as máquinas é que eram homens. Macunaíma deu uma grande gargalhada. Percebeu que estava livre outra vez e teve uma satisfação” (Andrade, 1928: 55).

O outro nível que reputo de importante é o das fronteiras da identidade brasileira. Evocar as três “raças”, como Mário de Andrade faz, por exemplo no episódio do branqueamento do herói de que já falei, não é suficiente para dar conta da complexidade real do Brasil. Em *Macunaíma* avultam, por isso, as referências a vários povos que participaram da colonização brasileira – além dos portugueses, surge também a evocação de italianos, polacos, holandeses, franceses, etc. Darei apenas um exemplo desta complexidade de identidades. Grande parte da narrativa centra-se na procura de um muiraquitã, espécie de amuleto que Macunaíma recebera de Ci, a mãe do mato. Este amuleto fora parar às mãos de Venscelau Pietro Pietra, que afinal era o gigante Piaimã, comedor de gente. Gigante ou homem, o certo é que Venscelau foi tirado do “farniente” pelo barulho que faziam Macunaíma e seus irmãos (Andrade, 1928: 57), acabando por falecer num tacho de macarrão (Andrade, 1928: 168). É um Brasil simultaneamente cosmopolita e resguardado numa mitologia dispersa – onde cabem tanto as divindades amazônicas como a macumba carioca ou uma ninfa trazida pelos holandeses – que se mostra nas páginas de Mário de Andrade. Identidade fluida, aberta ao que é diferente, mas sem perder a reivindicação de singularidade. Basta ver como Macunaíma reage à possibilidade de partir para a Europa: “Paciência, manos! não! não vou na Europa não. Sou americano e meu lugar é na América. A civilização européia de-certo esculhamba a inteireza do nosso carácter” (Andrade, 1928: 142).

A ideia de lusofonia transporta consigo um princípio de congregação transnacional. Julgo poder dizer-se que a língua constitui o mínimo denominador comum, com base no qual se edificam discursos, mais ou menos efabulados, acerca da identidade cultural dos «povos lusófonos». Em nenhum dos textos que acabámos de considerar se encontra a preocupação com a procura de uma identidade transnacional. São textos que se colocam, por assim dizer, a montante desta questão. O que os motiva é a discussão de uma identidade nacional particular, a brasileira. As questões em que assentam, se não são comuns, são pelo menos convergentes: como se constrói uma unidade a partir da diferença? Que traços podem ser atribuídos ao «povo brasileiro», de forma a garantir autenticidade e genuinidade? São diferentes as respostas encontradas e é nessa diferença que o tema da lusofonia deve ser recolocado.

*Iracema* vive da ruptura com a identidade europeia, mais especificamente portuguesa. Como atrás referi, a conquista da independência obriga ao distanciamento face à matriz colonial e não podendo esse distanciamento ser feito através da língua (cf. Anderson, 1983: 79)<sup>22</sup>, tornou-se necessário promover outros referenciais identitários. A idealização do índio dá resposta ao desejo de ruptura, ou pelo menos distanciamento, que, por exemplo, se pode também observar na adopção de nomes índios por parte de alguma aristocracia rural escravagista<sup>23</sup>. Em *Os Sertões*, a relação com a matriz lusófona tem outras características. Com Euclides da Cunha não estamos perante a rejeição da civilização europeia, mas antes perante a impossibilidade da sua vitória. O medo de diluição dos caracteres positivos leva à desconfiança pela mestiçagem, surgindo, todavia, o sertanejo como excepção – expressão possível de autenticidade e genuinidade

---

<sup>22</sup> Notar, todavia, que muito embora o estilo literário de Alencar seja bastante «clássico», recorre permanentemente a um vocabulário «tropicalista», usando muitos termos e expressões indígenas.

<sup>23</sup> Por exemplo, Francisco Gomes Brandão, futuro visconde de Jequitinhonha, mudou o seu nome para Francisco Gê Acaiaba Montezuma (Bennassar & Marin, 2000: 478).

de um povo sem “unidade de raça”. Em *Iracema* e *Os Sertões* temos um Brasil virado para si próprio, procurando ver no índio ou no caboclo singularidade suficiente para construir a nação.

A assumpção do carácter mestiço do brasileiro em *Macunaíma*, propõe uma forma diferente de pensar a identidade brasileira. A singularidade não se encontra em nenhuma parte específica da nação, mas sim na mistura, na “falta de carácter”. O Brasil surge, nas páginas de Mário de Andrade, como uma realidade que balança entre o cosmopolitismo e a tradição. Pelo primeiro, o Brasil participa de um todo que o transcende e que, diga-se, não se esgota nas fronteiras da lusofonia. Pela segunda, o Brasil convoca e integra práticas e representações dos vários povos que se cruzam no seu território. Concluirei esta análise com a abordagem de um quarto texto, a *Jangada de Pedra*, de José Saramago, que difere das anteriores obras em pontos fundamentais, mas que se encontra com elas na importância conferida aos processos de representação identitária<sup>24</sup>.

#### **A IBÉRIA À PROCURA DE SI MESMA**

Os mecanismos retóricos usados por Saramago são bastante diferentes dos que encontrámos nos textos anteriores. Neste caso, o autor serve-se de uma parábola para pensar não a natureza de um povo, neste caso o português, mas sim o lugar simbólico da Ibéria no mundo. É claro que, em última instância, a natureza de um lugar depende da natureza de quem o habita, mas o que queremos sublinhar é que, neste caso, a

---

<sup>24</sup> A minha intenção inicial, devo confessá-lo agora, era mais ambiciosa e passava pela constituição de um corpus analítico mais amplo, a partir do qual fosse possível confrontar, para diferentes tempos históricos, a expressão literária da identidade étnica portuguesa com a brasileira. Na impossibilidade de o fazer, o texto de Saramago serve apenas como sugestão de um rumo que não pôde ser seguido nesta ocasião.

especificidade étnica não é colocada no centro da explicação. A Península navega sem que nenhuma vontade explícita a comande, como se tivesse vontade própria, mas correspondendo, ao mesmo tempo, a um desejo colectivo inconsciente:

Não Se Pode Fugir À Natureza. Esta sentença, apesar de tão pouco original, caiu no guto, as pessoas europeias, quando falavam da antiga península ibérica, encolhiam os ombros e diziam umas para as outras, Que é que se há-de fazer, eles são assim, não se pode fugir à natureza (Saramago, 1986: 104).

A paisagem étnica é aqui representada de uma forma bem diferente da que observámos em qualquer dos autores brasileiros. Portugal não é um espaço fragmentado, mas antes uma entidade destacada de um todo a que pertence e com o qual se reencontra por força do milagre da separação das terras peninsulares. As fronteiras políticas reflectem essa situação. Portugal e Espanha estão juntos na mesma jangada sem que a fronteira que os separa seja tida em conta. Porém, a ruptura que ocorreu nos Pirenéus respeitou rigorosamente o traçado fronteiriço e Gibraltar permaneceu como *lugar-outro*, sem lugar na aventura da navegação peninsular. Este tratamento diferenciado das fronteiras políticas revela, sobretudo, a fragilidade das alianças que os interesses tecem. A ligação da Ibéria à Europa decorre da vontade do homem, mas isso não obsta à sua artificialidade. É por isso que, “Ainda que não seja lisonjeiro confessá-lo, para certos europeus, verem-se livres dos incompreensíveis povos ocidentais (...) foi, só por si, uma benfeitoria” (Saramago, 1986: 163). Todavia, esta satisfação dos europeus não esgota só por si a relação entre a Ibéria e a Europa. Para lá daquilo que a diferente natureza define, a identidade pode ser também uma questão de vontade, pelo menos a um certo nível. Percebe-se assim a distinção, que afecta toda a Europa, entre os cidadãos política e socialmente dominantes e os jovens rebeldes e solidários, que sob o lema «somos todos ibéricos», provocam desacatos nos seus países. Não se colocando aqui nenhuma questão racial – a esse nível a Península retratada é notavelmente

homogénea<sup>25</sup> - em *A Jangada de Pedra* são as distinções sociais que em boa medida operam as fronteiras identitárias. A mais relevante dessas distinções é, para o dizer de uma forma clara mas um tanto simplista, a que separa ricos e pobres. Tanto os turistas estrangeiros como os portugueses mais abastados abandonam o país quando o processo de separação da Península se torna evidente. Como se fosse outro o seu compromisso identitário, deixando aos genuínos ibéricos aquele território dotado de vontade própria e gosto pela navegação.

A utopia a realizar, pois é disso que se trata, não passa pela descoberta de uma identidade para a nação, definindo, em alternativa, dois planos narrativos distintos mas complementares. Por um lado a reconfiguração da paisagem social, agregada ao projecto de um mundo novo, recomposto do ponto de vista político e social. A invasão dos hotéis algarvios, deixados sem ocupação pelos turistas em fuga, constitui expressão dessa utopia: “Guardas, soldados, amigos, abri bem esses ouvidos, virai para cá a vossa atenção, vós sois, e disso não vos esqueçais, filhos do povo como nós” (Saramago, 1986: 101). A separação física da Península Ibérica significa também a quebra de amarras simbólicas, de tal forma que a partir daí tudo se torna pensável e possível. Sinal do que dizemos é o modo como as pessoas se dispuseram a abandonar tudo em nome dessa utopia que ganha forma com a navegação peninsular: “Mas, então, a sua casa, o seu trabalho, respondiam tranquilamente. A casa lá ficou, o trabalho há-de arranjar-se, são coisas do mundo velho que não devem atropelar o mundo novo” (Saramago, 1986: 144). O segundo plano de realização utópica tem a ver com o sentido da própria navegação que a Península empreende. É que a separação não foi propriamente um acidente geológico, mas sim a manifestação de uma vontade – julgo que se pode dizer

---

<sup>25</sup> Como nota Vale de Almeida (2001: 162) “raramente, a «nação portuguesa» é, ela própria, discursada como miscigenada e mestiçada”.

que uma vontade geral, ainda que inconsciente. A navegação parece indecisa e sem rumo no começo, mas finalmente encontra o seu lugar de ancoragem:

A península parou o seu movimento de rotação, desce agora a prumo, em direcção ao sul, entre a África e a América Central (...) e a sua forma, inesperadamente para quem ainda tiver nos olhos e no mapa a antiga posição, parece gémea dos dois continentes que a ladeiam (Saramago, 1986: 323).

Em *A Jangada de Pedra é Espanha*, sobretudo algumas das suas regiões, como a Galiza e a Andaluzia, que se agrega a Portugal de modo a produzir uma identidade alternativa àquela em que o país parece fortemente vinculado – a Europa comunitária do final do século XX. Do mesmo modo, também África e a América Latina são espaços referenciais para uma Ibéria que se repensa fugindo da órbita e do domínio simbólico da Europa do norte<sup>26</sup>. O livro de José Saramago, escrito mais de oitenta anos depois de *Os Sertões* responde, de certa forma, às preocupações de Euclides da Cunha: a falta de “unidade de raça” pode afinal ser redimida. Não o será pela negação ou absorção de nenhuma das componentes étnicas que fundaram o Brasil, mas pelo equilíbrio e estabelecimento de pontes entre elas. À Península Ibérica coube, na narrativa de Saramago, essa tarefa. Faltaria discutir até que ponto essa mitificação traduz algum do espírito que, simultaneamente, assombra e fascina na ideia de lusofonia<sup>27</sup>. Essa é, porém, uma questão para abordar noutra ocasião.

---

<sup>26</sup> Gilberto Freyre vê o português como pouco europeu, mas diferente do castelhano (cf. Oliveira, 2001: 201). Mas Sérgio Buarque de Holanda (1936: 14), encontra indecisão na identidade ibérica: “região indecisa entre a Europa e a África, que se estende dos Pirenéus a Gibraltar”.

<sup>27</sup> Evoco aqui uma interpretação possível, mas não exclusiva da lusofonia. A interpretação que a vê “como conceito geo-estratégico englobante [que] serviria para marcar a «cultura». Ela ficaria para os «outros», como algo que os portugueses deixaram ou deram” (Almeida, 2001: 183).



## BIBLIOGRAFIA

- ALENCAR, José de (1865), *Iracema*, São Paulo, Editora Moderna, 1991.
- ALMEIDA, Miguel Vale de (2001), “«Saudades de si mesmo». Hibridismo/Miscigenação/Mestiçagem e Identidade Nacional”, in Santos, Boaventura Sousa; Cohn, Amélia & Camargo, Aspásia (org.), *Brasil-Portugal. Entre o passado e o futuro, o diálogo dos 500 anos*, Rio de Janeiro, EMC Edições, pp. 161-190.
- ANDERSON, Benedict (1983), *Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*, Lisboa, Edições 70, 2005.
- ANDRADE, Mário de (1928), *Macunaíma, o herói sem nenhum carácter*, Lisboa, Antígona, 1998.
- APPADURAI, Arjun (1996), *Dimensões Culturais da Globalização*, Lisboa, Teorema, 2004.
- BENNASSAR, Bartolomé & MARIN, Richard (2000), *História do Brasil*, Lisboa, Teorema.
- CABRAL, João de Pina (1991), *Os contextos da antropologia*, Lisboa, Difel.
- COUTINHO, Afrânio (ed.) (1995), *Euclides da Cunha. Obra completa*, 2 vol., Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar.
- CRAPANZANO, Vincent (2002), “Estilos de interpretação e a retórica de categorias sociais”, in Maggie, Yvonne & Rezende, Claudia Barcellos (org.), *Raça como retórica. A construção da diferença*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, pp. 443-457.
- CUNHA, Euclides da (1902), *Os sertões (Campanha de Canudos)*, in Coutinho (ed.), *Euclides da Cunha. Obra completa*, vol II, Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar, 1995, pp.97-601.
- CUNHA, Luís (1995), “A imagem do negro na banda desenhada do Estado Novo. Algumas propostas exploratórias”, *Cadernos do Noroeste*, vol. 8 (1), pp. 89-112.
- FREYRE, Gilberto (1933), *Casa-Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d.
- GARRAMUÑO, Florencia (1997), *Genealogias culturales. Argentina, Brasil y Uruguay en la novela contemporánea (1981-1991)*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora.
- GOMES, Flávio dos Santos (2002), “«Amstras humanas»: índios, negros e relações no Brasil colonial”, in Maggie, Yvonne & Rezende, Claudia Barcellos (org.),

*Raça como retórica. A construção da diferença*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, pp. 29-81.

HOLANDA, Sérgio Buarque de (1936), *Raízes do Brasil*, Lisboa, Gradiva, 2000.

LOPEZ, Têlé Porto Ancona (1988) (coord.), *Macunaíma, o herói sem nenhum carácter. Edição crítica*, Florianópolis, Editora da UFSC.

MARTINS, Moisés (2004), “Lusofonia e luso-tropicalismo. Equívocos e possibilidades de dois conceitos hiper-identitários”, comunicação apresentada no X Congresso Brasileiro de Língua Portuguesa, São Paulo.

MATTA, Roberto da (2001), “Dilemas aculturativos e democracia na virada do milénio: considerações muito gerais e intuitivas sobre o caso do Brasil”, in Santos, Boaventura Sousa; Cohn, Amélia & Camargo, Aspásia (org.), *Brasil-Portugal. Entre o passado e o futuro, o diálogo dos 500 anos*, Rio de Janeiro, EMC Edições, pp. 149-160.

NICOLA, José e (2003), *Literatura brasileira*, São Paulo, Edições Scipione.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi (2001), “Ordem e Progresso”, in Santos, Boaventura Sousa; Cohn, Amélia & Camargo, Aspásia (org.), *Brasil-Portugal. Entre o passado e o futuro, o diálogo dos 500 anos*, Rio de Janeiro, EMC Edições, pp. 191-214.

REAL, Miguel (1998), *Portugal, Ser e Representação*, Lisboa, Difel.

SARAMAGO, José (1986), *A Jangada de Pedra*, Lisboa, Caminho, 2002.